CAIRN
chercher : repérer : avancer

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :
http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHS&ID_NUMPUBLIE=LHS_149&ID_ARTICLE=LHS_149_0075

L'exotisme de l'intérieur Tentative d'état des lieux épistémologique

par Gérard RAULET

| L'Harmattan | *L'Homme et la société*

2003/3 - N°149
ISSN 0018-4306 | ISBN 2747555445 | pages 75 à 103

Pour citer cet article :
— Raulet G., L'exotisme de l'intérieur Tentative d'état des lieux épistémologique, *L'Homme et la société* 2003/3, N°149, p. 75-103.

Distribution électronique Cairn pour L'Harmattan.
© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.
La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

L'exotisme de l'intérieur

Tentative d'état des lieux épistémologique

Gérard RAULET

Quand on passe en revue les travaux récents sur l'exotisme et le nationalisme, force est de constater l'absence étonnante d'une prise en compte des positions théoriques du postcolonialisme dans le contexte français [1]. À l'inverse — le paradoxe n'a pas manqué d'être relevé —, les théories françaises alimentent la réflexion multiculturelle anglo-saxonne et américaine mais elles ne sont pas exploitées et conjuguées de la même façon sur leur terre d'origine. Les avancées théoriques semblent se heurter — pour le meilleur et pour le pire — à la résistance de la conception française de la citoyenneté, et c'est *en ce sens* (et non pour édifier un rempart) que j'ai moi-même plaidé pour que cette conception ne soit plus exclue du débat qui domine actuellement la philosophie politique [2]. Dans la préface à la deuxième édition de son livre *Vers un multiculturalisme français*, Jean-Loup Amselle met d'emblée le doigt sur le caractère quasiment épistémique de cette exclusion (ou exception) française :

1. Mise à part une exception qui confirme, comme il se doit, la règle — le livre de Jean-Marc MOURA, *Littératures francophones et théorie post-coloniale*, Paris, PUF, 1999 ; c'est aux Anglo-saxons qu'on doit les rares études sur la problématique postcoloniale en France : Alec G. HARGREAVES & Mark MCKINNEY (eds.), *Post-colonial Cultures in France*, London & New York, Routledge, 1997. À cet égard le projet « Exotisme et historisme » de l'UPRESA *Philosophie politique contemporaine*, réalisé entre 1999 et 2002, vise à combler une lacune.

2. Gérard RAULET, *Apologie de la citoyenneté*, Paris, Cerf, 1999.

L'Homme et la Société, n° 149, juillet-septembre 2003

> En tant que terre d'élection de l'assimilation républicaine et patrie des droits de l'homme, la France ne devrait pas posséder de tradition anthropologique, à savoir une science vouée à la reconnaissance de la différence ethnique et culturelle. En effet, dans le long terme, les étrangers et les peuples colonisés sont censés, selon le principe de l'intégration républicaine, devenir des citoyens à part entière [3].

Le phénomène phylogénétique des « communautés imaginées [4] »

Il est aujourd'hui, pour une approche critique du multiculturalisme, particulièrement urgent d'affronter sans détour une question : les quêtes — ou requêtes — d'identité dans le contexte multiculturel sont-elles prioritairement des stratégies individuelles d'intégration qui se donnent une *expression* « néo-communautaire » ou *réellement* des manifestations communautaires ? *C'est le problème de « l'exotisme de l'intérieur ».* Le mot de communauté, fait remarquer Eric Hobsbawm, « n'a jamais été utilisé de manière aussi indifférente et aussi creuse que durant la période où les communautés, dans le sens sociologique du terme, devenaient difficiles à trouver [5] ». « Les hommes et les femmes, explique-t-il ailleurs, recherchent des groupes auxquels ils peuvent appartenir, assurément et pour toujours, dans un monde dans lequel tout le reste est incertain [6] ». Il est donc légitime de se demander, avec Ulrich Beck, si l'on n'assiste pas à une tentative de solution biographique de contradictions systémiques [7].

Poser cette question permet d'inverser la relation constitutive du nationalisme et de l'exotisme [8] et d'inclure dans les attendus du

---

3. Jean-Loup AMSELLE, *Vers un multiculturalisme français*, Paris, Flammarion, 1996, p. I.

4. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, London, 1983.

5. Eric HOBSBAWM, *The Age of Extremes*, London, Michael Joseph, 1994, p. 428.

6. Eric HOBSBAWM, « The Cult of Identity Politics », in *New Left Review*, n° 217, 1996, p. 40.

7. Ulrich BECK, Wilhelm VOSSENKUHL, Ulf E. ZIEGLE, Timm RAUTERT, *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte gesellschaft, in der wir leben*, München, Beck, 1997.

8. Relation analysée dans le cadre du projet « Exotisme et historisme » ; cf. Gérard RAULET, « L'archive exotique du siècle des nationalités », in *Revue de littérature comparée*, n° 1, 2000.

problème l'hypothèse d'un exotisme lui aussi imaginaire (du moins en ce qui concerne son authenticité ethnique et communautaire) qui a simplement retourné la problématique initiale. C'est notamment l'objection de Gayatri Chakravorty Spivak à l'égard du « néo-orientalisme » que génère la fétichisation des différences [9]. Dire qu'il est imaginaire ne consiste pas nécessairement à opposer les « faits » et les « réalités » à une « fausse conscience » et à « sociologiser » le problème, sur le mode : quand « ils » seront tous riches, ou du moins auront le même accès au savoir, à l'argent et au pouvoir, le problème des banlieues disparaîtra. Vertueuse utopie. En principe tout cela est déjà, sinon acquis matériellement, du moins inscrit dans les droits fondamentaux et pratiqué — avec beaucoup d'interrogations issues de l'expérience, il est vrai — dans les institutions, au premier chef l'éducation [10]. On va y revenir. Il ne s'agit pas non plus, à l'inverse, de sous-estimer et d'évacuer les barrières socio-économiques. Mais il s'agit de tenter de rompre radicalement avec le jeu de miroir [11] du nationalisme et de l'exotisme qui surdétermine dangereusement et inutilement la problématique socio-économique.

Car le fait est que la notion de « société multiculturelle », qui connaît le succès que l'on sait depuis les années quatre-vingt, ne repose toujours pas sur des bases sociologiques et des fondements théoriques solides. Elle est plutôt un pseudo-concept mobilisé par les groupes sociaux concernés et par une partie de la classe politique, qui peut s'appuyer en cela sur les réflexions des pédagogues (lesquels sont à peu près les seuls à avoir instrumentalisé cette notion sur le plan pratique et à lui avoir conféré du même coup une très relative recevabilité théorique [12]).

---

9. Gayatri CHAKRAVORTY SPIVAK, « Poststructuralism, marginality, postcolionality and value », in Peter COLLIER & Helga GEYER-RYAN (dir.), *Literary Theory Today*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990, p. 222-228.

10. Cf. Agnès VAN ZANTEN (dir.), *L'École. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2000.

11. Formule que je retrouve, symptomatiquement, chez Jean-Loup AMSELLE, *op. cit.*, p. III.

12. Cf. Frank-Olaf RADTKE, « Politischer und kultureller Pluralismus. Zur politischen Soziologie der « multikulturellen Gesellschaft » », in Caroline Y. ROBERTSON-WENSAUER (dir.), *Multikulturalität – Interkulturalität ? Probleme*

Or, comme le soulignent les sociologues et politologues qui observent ce phénomène avec l'exigence scientifique qui s'impose, s'il ne fait, au niveau de la perception immédiate et irréfléchie, aucun doute que nos sociétés sont devenues « multiculturelles », encore faudrait-il démontrer, pour dépasser le niveau de la simple description, que cette multiculturalité met réellement en question les capacités d'accueil des sociétés qui reçoivent et les capacités d'adaptation des immigrants accueillis. Hâtivement promue du statut de constat au statut de prémisse théorique, la multiculturalité apparaît comme une option idéologico-politique beaucoup plus que comme une théorie scientifique. Du même coup le problème est tout aussi hâtivement transposé du niveau économique, social et culturel — qui constitue dans sa globalité la culture politique des citoyens et qui est le seul qui importe — au niveau des jugements moraux. Qui n'y adhère pas est accusé de trahir les droits de l'homme, alors qu'il est question des droits du citoyen. Le multiculturalisme est au cœur du conflit entre la citoyenneté et le droit à la différence. Mais il le tranche *a priori* en mettant entre parenthèses la citoyenneté au profit de la différence. Cette décision dogmatique *a priori* est absolument contraire à la conception républicaine, et elle l'est d'autant plus qu'elle empêche de dynamiser cette dernière. Dans ses réalisations pratiques elle se présente à la fois sous les traits d'une bonne conscience certaine d'être du côté de la justice et, ce qui est moins glorieux, d'une pure technique sociale. Si son intention est de promouvoir une forme d'urbanité — de civilité — qui inclut et respecte les conflits, elle doit être acceptée et même encouragée. Mais elle les réifie d'emblée en « identités » et exclut du même coup tout ce qui manque précisément au multiculturalisme pour devenir une théorie alternative de la société. Car en reconnaissant à juste titre l'ethnicité comme une donnée et une ressource des sociétés capitalistes avancées, elle a pour effet pervers d'ethniciser toute la problématique politique. Le débat sur la justice et l'égalité, constate Zygmunt Bauman, « tend à être conduit en termes de

---

und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1993, p. 79.

« reconnaissance » d'identité unique : on parle de cultures en termes d'identités différentes, d'hybridité, de créolisation [13] ».

Les *Cultural Studies* portent une lourde part de responsabilité dans ce qu'un de leurs pères fondateurs, Stuart Hall, qualifia en 1996 de « véritable explosion discursive du concept d'identité » [14]. Originellement, chez leurs premiers promoteurs britanniques, elles ont constitué un enrichissement de l'analyse sociale, à laquelle elles ajoutaient une dimension d'analyse culturelle notamment attentive à la culture ordinaire [15]. Comme le rappelle Raymond Williams, les *Cultural Studies*, nées des besoins pratiques de l'éducation des adultes, poursuivaient un but authentiquement démocratique en tentant d'abolir, sans populisme aucun, le fossé entre culture d'experts et culture de masse, entre œuvres classiques et monde vécu contemporain — « to learn about classical literature and to live in another world [16] ». Mais à la faveur de la perte de crédit des catégories d'analyse sociale héritées du marxisme elles ont, d'une part, évolué de plus en plus vers un culturalisme qui traite de la culture indépendamment de, voire contre, la société [17] et, d'autre part, leur potentiel démocratique critique s'est mis au service de la quête d'identité de communautés minoritaires. Elles se sont ethnicisées [18].

Il importe de reposer la problématique nationalisme/exotisme, non plus selon la prémisse de l'affirmation légitime d'identités opprimées contre un État, une Nation, une Culture dominants, mais en partant du *fait actuel irréversible de la société multiculturelle dans un univers potentiellement globalisé*, et de se demander dans

---

13. Zygmunt BAUMAN, « Identité et mondialisation », in *Lignes*, octobre 2001, p. 10.

14. Stuart HALL, « Who needs "Identity" ? », in Stuart HALL et Paul DU GAY (dir.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 1996, p. 1.

15. Cf. Raymond WILLIAMS, « Culture is ordinary » (1958), in Raymond WILLIAMS, *Ressources of Hope*, London/New York, 1989, p. 3-18.

16. *Ibidem*, p. 162.

17. Cf. Wolfgang KASCHUBA, « Kulturalismus oder Gesellschaft als ästhetische Veranstaltung ? », in *Ästhetik und Kommunikation*, n° 100, avril 1998, p. 94.

18. Cf. Wolfgang MÜLLER-FUNK, « Gramsci in Disneyland. Zur amerikanischen Version von Kulturwissenschaften », in *Merkur*, n° 596, 1998, p. 1075-1082.

quelle mesure les identités multiculturelles peuvent refonder un consensus de nature à remplacer — ou plutôt : de nature à relayer et à rénover — le « contrat social » de la citoyenneté à la française. Car le problème qui se pose — et il n'est pas spécifique de la citoyenneté française mais constitue bien plutôt la réalité nouvelle de la « question sociale » depuis les années quatre-vingt-dix — est celui de *la désintégration de la société* et, par contrecoup, de la citoyenneté, dont les « identités ethniques » ne sont qu'une composante, importante et dérangeante certes, mais qui ne saurait certainement pas expliquer à elle seule les « votes protestataires » du premier tour des Présidentielles d'avril 2002 et surtout la montée *électorale* (je souligne « électorale ») de l'extrême droite. Sauf à croire — ce qui serait une façon d'adhérer à l'idéologie de l'extrême droite — que les votes en faveur du Front National émanent tous de Français « de souche », ou assimilés au point de se retourner contre leurs origines (ça existe), et surtout que les comportements électoraux et les situations économico-sociales ou identitaires coïncident. Ce à quoi nous avons affaire est une problématique sociale de plus grande ampleur que ne peut en rendre compte le simplisme de telles visions manichéennes ou causalistes de la société. Tout comme, en 1968, c'est une crise de *l'éthique sociale globale* qui a ébranlé le lien entre la causalité du développement du capitalisme et ses traductions sociales et politiques à l'occasion d'une transformation en profondeur de ce dernier, de même la transformation à marche forcée que la mondialisation impose aujourd'hui aux économies européennes se traduit à la fois par des traumatismes économiques et sociaux primaires et, au niveau secondaire mais d'autant plus destructeur, par une crise des motivations à l'échelle globale de la société. Être plutôt dans le camp des gagnants ne change ce faisant rien à l'agression que constitue la forme nouvelle de capitalisme qui s'affirme brutalement malgré les tentatives de soins palliatifs ou d'accompagnement thérapeutique mises en œuvre par les gouvernements sociaux-démocrates au nom d'un service public plus ou moins minimum de l'État social. À cet égard le gouvernement Jospin n'a certes pas démérité. Mais le fait est là : c'est, pour tenter de prendre appui sur Max Weber, *une éthique sociale générale qui est entrée en conflit avec « l'esprit du capitalisme ».*

Des modèles idéologiquement et historiquement marqués

La vogue du multiculturalisme s'explique pour une large part par l'insuffisance des modèles socio-économiques face à la complexité des sociétés (post)modernes et tout particulièrement face à l'appartenance des individus à de multiples sous-systèmes. C'est dans une très large mesure l'inadéquation du vieux modèle des classes qui a motivé en sociologie le tournant vers le monde vécu quotidien et promu du même coup la prévalence d'une conception qui se veut pluraliste [19]. Face à cette problématique, le terrain est miné et, à l'examen, aucun des modèles existants n'échappe à la critique.

Si la « francophonie » est suspectée de recouvrir une forme de néo-colonialisme maintenant des liens de dépendance culturelle, voire politique, entre les ex-colonies et la métropole, et s'appuyant pour ce faire sur les élites culturelles, *l'approche postcoloniale* est loin de faire l'unanimité. On lui reproche tout d'abord de ne concevoir l'émergence de nouvelles productions culturelles et d'une conscience politique autonome qu'en référence à — *i. e. contre* — l'héritage de la domination coloniale. Dans cette mesure, le postcolonialisme est accusé de rester dépendant du modèle de domination qu'il entend dénoncer ; c'est le jeu de miroir précédemment évoqué. On lui reproche aussi d'être avant tout l'affaire d'élites universitaires issues du Tiers-Monde, qui s'assurent ainsi des positions de pouvoir dans les universités occidentales. On lui reproche enfin — et d'une certaine manière cette critique résume les précédentes — de fournir, dans un contexte de crise généralisée des modèles théoriques, une réponse facile, inspirée par la vogue des théories « post- », et de ne contribuer en rien à élucider les nouvelles structures du pouvoir et les mutations du capitalisme dans un monde à la fois globalisé et néanmoins de plus en plus morcelé et hiérarchisé [20]. Sans exagérer leur pensée, on peut dire que des auteurs comme Anne McClintock ou Arif Dirlik voient dans le « post- » du postcolonialisme une

---

19. Frank-Olaf RADTKE, *op. cit*, p. 84 ; cf. Niklas LUHMANN, « Zum Begriff der sozialen Klasse », in Niklas LUHMANN (dir.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985.

20. Cf. Alec G. HARGREAVES & Mark MCKINNEY (dir.), *Post-colonial Cultures in France*, London & New York, Routledge, 1997, p. 4 et 14-17.

espèce de trou noir dans lequel s'abîme tout un attirail de références théoriques emprunté au poststructuralisme français comme aux *Cultural Studies* britanniques [21]. Or, affirme Dirlik, le capitalisme a précisément besoin aujourd'hui d'une théorie de la culture tout aussi flexible que la force de travail pour continuer son expansion globale [22]. Pour certains critiques, le défaut majeur des théories postcoloniales réside même dans ce qui peut paraître à première vue constituer leur mérite essentiel, à savoir d'être applicables non seulement aux ex-colonies mais aussi aux métropoles. Car l'effet de miroir est alors neutralisé par une prétendue homogénéisation qui fait disparaître les réalités socio-économiques et géo-politiques :

> Since the experience of colonialism and imperialism is shared, albeit asymmetrically, by (ex) colonizer and (ex) colonized, it becomes an easy move to apply the « post » also to First World European countries. Since most of the world is now living after the period of colonialism, the « post-colonial » can easily become a universalizing category which neutralizes significant geopolitical differences [23]. »

Le métissage est sans doute l'idéologie la plus insidieusement dangereuse que véhicule actuellement la bonne conscience multiculturelle. Car il s'agit, à n'en point douter, d'une approche raciale, voire raciste — il convient de le réaffirmer fortement [24]. Amselle parle à juste titre du « racisme du métissage » qui « s'exprime de façon emblématique dans la représentation d'une France bigarrée, enrichie par la multiplicité de ses appartenances et de ses différences [25] ». Dans le même sens Alain Brossat constate :

> On voit prospérer aujourd'hui toute une idéologie du métissage, plus ou moins savante, plus ou moins commerciale ; le propre de celle-ci est de tirer argument (en ces temps d'extension rapide des circuits d'intégration

---

21. Anne MCCLINTOCK, « The angel of progress : pitfalls of the term "post-colonialism" », in *Social Text*, vol. 10, 1992, nos 2-3, p. 84-98 ; Arif DIRLIK, « The postcolonial aura : Third World criticism in the age of global capitalism », in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2, Winter 1994, p. 352.

22. Arif DIRLIK, *ibidem*, p. 353 et suiv.

23. Ella SHOHAT, « Notes on the "post-colonial" », in *Social Text*, vol. 10, 1992, no 2-3, p. 99-113.

24. J'ai insisté dans *Kant, Histoire et citoyenneté* (PUF, 1996) sur le fait que Kant exclut cette solution de facilité du pseudo-cosmopolitisme.

25. Jean-Loup AMSELLE, *op. cit.*, p. 17.

> et de globalisation aussi bien économique que culturelle, en ces temps de développement des pratiques et moyens d'hybridation culturelle) de l'expansion de formes inédites de syncrétisme culturel, pour rendre floue ou indistincte la persistance de l'élément déterminant du conflit, de la violence et du différend au cœur des enjeux culturels [26].

L'argument culturel qui célèbre le multiculturalisme comme une diversification bénéfique, un enrichissement, relève quant à lui du modèle de *la régénération* [27]. Inutile de rappeler ici l'exploitation idéologique au ras du gazon qui a été faite de la victoire de l'équipe de France de football lors de la Coupe du Monde de 1998 et la sanctification de Zidane en héros des banlieues, du foot et de la France réunis par des nostalgiques du paternalisme colonial avachis devant leur petit écran. On a fait remarquer à juste titre que cette saga du self-made-beur et la diversification culturelle de manière générale ne bénéficient qu'à ceux qui savent en tirer profit, c'est-à-dire que selon le principe « on ne prête qu'aux riches », elle enrichit avant tout (les exceptions n'ayant d'intérêt éventuel que pour les lecteurs de *L'Équipe*) les bénéficiaires du processus global de modernisation [28]. À l'inverse, la perception de l'hétérogénéité sociale comme source de conflits est elle aussi largement dépendante du statut socio-culturel. La xénophobie, comme l'a montré le cas de la RDA (où il n'y avait début 1990 que 1,15 % d'étrangers), n'est pas en rapport direct avec le nombre des immigrés et l'hétérogénéité réelle [29].

Les métaphores du melting-pot et de la mosaïque ne sont pas non plus innocentes. Elles impliquent des représentations sociales, à la fois spatiales et historiques. La « mosaïque » est de toute évidence une représentation avant tout spatiale et statique, le « melting-pot » suppose en revanche une dynamique et un processus d'acculturation. Il présuppose une vision téléologique de

---

26. Alain BROSSAT, « Métissage culturel, différend et disparition », in *Lignes*, octobre 2001, p. 31.

27. Cf. Jean-Loup AMSELLE, *op. cit.*, p. III.

28. Cf. Frank-Olaf RADTKE, « Marktwirtschaft, Multukulturalismus und Sozialstaat », in *Die Neue Gesellschaft*, Frankfurter Hefte, Cahier 10, 1990, p. 902-907.

29. Cf. Wilhelm BREUER, *Sozialforschung und Gesellschaftspolitik (ISG). Ausländer in der ehemaligen DDR*, Berichtsmanuskript, 31 décembre 1990.

l'acculturation symbolisée par le scénario dit « des trois générations » (les premiers immigrants, leurs enfants qui s'en tirent économiquement et les enfants de ces derniers qui accèdent à l'offre éducative et socio-économique) — un scénario qui correspond au passage du Tiers-Monde au Premier Monde. Scénario idéal. Il a pour cette raison une forte valeur légitimatrice dans le discours politique et joue pratiquement le rôle d'un mythe de fondation (en particulier en ce qui concerne la confirmation du modèle de la citoyenneté française). Les signaux de dysfonctionnements se multiplient cependant. D'une part le phénomène de l'intégrisme de banlieue, d'autre part (et sans qu'on soit autorisé à établir hâtivement une quelconque relation entre ces deux phénomènes) les pannes de l'ascenseur social. Dans *80 % au bac… et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Stéphane Beaud, poursuivant le travail entrepris dans *Retour sur la condition ouvrière* en 1999, a étudié dans un milieu ouvrier « beurisé » les phénomènes d'échec qui sapent le modèle républicain de la promotion par l'école [30]. Je reviendrai plus loin sur les chiffres qui étayent ce constat.

L'inconvénient évident de la métaphore spatiale de la mosaïque est, avant d'entrer dans les données empiriques, sa spatialité même : elle implique une juxtaposition d'identités qui elle-même implique qu'on ne prend en compte et, le cas échéant, qu'on ne respecte l'altérité que pour autant qu'elle demeure extérieure. Il est évidemment troublant que ce soit ce modèle-là qui soit à la base du « multiculturalisme [31] ». Certes, ce modèle suppose aussi, non point la distance, mais l'immédiate proximité, le contact, voire le *frottement*. Il corrige en ce sens sa spatialité foncière par sa perception toujours locale de l'espace. À ce titre, et contrairement à l'idéologie ambiante, il est complètement opposé au concept du « village global », qui suppose bien plutôt que n'importe quelle localité soit indifféremment accessible à partir de n'importe quelle autre localisation indifférente. Le village global est la version aseptisée du cosmopolitisme. Les différences culturelles sont

30. Stéphane BEAUD, *80 % au bac… et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, La Découverte, 2002 ; Stéphane BEAUD et Michel PIALOUX, *Retour sur la condition ouvrière*, Paris, Fayard, 1999.

31. Evelyn J. HINZ, « What is Multiculturalism ? A « Cognitive » Introduction », in Evelyn J. HINZ (dir.), *Idols of Otherness : The Rhetoric and Reality of Multiculturalism*, Winnipeg, University of Manitoba, 1996, p. IX.

d'autant plus acceptables si, comme l'a dit Jacques Chirac lors de la campagne présidentielle de 1988 (c'était avant qu'il prenne conscience de la « fracture sociale », lors de la campagne de 1995 — pour l'oublier une fois l'élection acquise), elles ne sentent pas lorsqu'on entre dans un HLM. Sur un plan plus philosophique la vision aseptisée du cosmopolitisme s'affranchit à bon compte de la réalité de la société civile et court-circuite en gros tous les problèmes qui occupent la philosophie politique depuis qu'elle tente de penser l'espace monde en termes politiques et non plus cosmologiques (c'est-à-dire depuis la naissance de la philosophie politique moderne) — à savoir : comment passer d'une société civile, à supposer qu'elle puisse déjà être coordonnée dans un État, à une coordination des sociétés civiles que représentent les États et qui doit prendre elle aussi la forme d'une société civile d'États. C'était le problème kantien [32].

Tout cela est évidemment bien compliqué, trop sans doute, ce qui explique certainement la faveur dont jouissent les idéologies du village global et de la multiculturalité, et surtout le fait qu'elles n'aient même pas encore perçu qu'elles sont incompatibles ! Le signe en est que le multiculturalisme préfère de loin le mode de la rencontre (*meeting*), du mélange (*mingling*) plutôt que le vocabulaire de la fusion [33]. Or, le problème de fond est que « one cannot have the horizontal axis (the contrasting pairs) without the vertical axis (privileging one over the other) » [34]. La neutralité de la pure spatialité multiculturelle est de toute évidence une utopie statique qui fait comme si le multiculturalisme ne s'inscrivait pas dans l'espace de conflits d'une société civile et comme s'il ne participait pas de rapports de domination. Le terme « multiculturel », remarque justement Noreen Golfman, sert en fait à neutraliser les connotations hiérarchiques que véhicule le terme « ethnique [35] ». Il est à tel point émotionnellement connoté de façon positive qu'il a rendu politiquement incorrect, jusque dans le

---

32. Cf. Gérard RAULET, *Kant. Histoire et citoyenneté*, *op. cit.*

33. Selon Evelyn J. HINZ, « *mixture* » est déjà trop et, en tout état de cause, « multi-racial » l'emporte sur « *hybrid* », in *op. cit.*, p. IX et suiv.

34. *Ibidem*, p. X.

35. Noreen GOLFMAN, « Locating Difference : Ways of Reading Multiculturalism », in Evelyn J. HINZ (dir.), *op. cit.*, p. 179.

discours scientifique, le terme d'intégration, qu'on soupçonne d'impliquer l'exigence d'une assimilation allant jusqu'au renoncement aux (souvenirs des) origines [36]. L'idéologie « multi » est habitée, à son corps défendant, par une « *Berührungsangst* », vite évacuée dans un « tous beaux, tous gentils, tous frères ». Elle ne rend pas mieux compte que l'intégration ou l'assimilation du fait que les identités multiples sont en fait la règle.

L'unique intérêt qu'on peut reconnaître au multiculturalisme consiste précisément en ce qu'il promeut l'existence des différences culturelles à un statut équivalent à celui de la « personne privée », qui vaut comme fondement de la société civile dans sa version libérale. Encore reste-t-il à (ré-)inscrire cette personne privée dans la dynamique de la société civile et des rapports entre la société civile et l'État. Or, le multiculturalisme, qui est, comme on vient de le voir, une idéologie d'accompagnement du libéralisme économique, s'imagine à tort être pour autant une modernisation du libéralisme politique. Si la pluralité des communautés ethniques recoupe la pluralité des intérêts propre à toute société civile, elle ne la recouvre pas et la communauté ne peut jouer entre les individus et l'État le même rôle de médiation que les groupes d'intérêts et les partis dans le pluralisme politique. Comme l'a suggéré ironiquement Michael Walzer dans son essai *Sur la tolérance*, ce à quoi aspirent les communautés est plus la restauration du système du *millet* et le rétablissement, au sein même des États démocratiques, de rapports sociaux de type colonial [37] que l'intégration à un espace de débat politique dans une société civile une et indivisible en dépit de la multiplicité des intérêts qui s'y affrontent dans l'arène de cet espace de débat public. Il est du même coup évident que les associations sont appelées à assumer un rôle de médiateur. Elles « assiègent » l'État, dit Habermas. Elles jouent de fait un rôle ambigu qui relève à la fois de l'exigence de nouvelles formes de représentativité démocratique et d'une surenchère perverse du

36. Cf. Klaus BARHEIER, « Über das Dominantwerden moralischer Kategorien in der gegenwärtigen Ausländerdiskussion », in Johannes Chr. PAPELEKAS (dir.), *Kulturelle Integration und Kulturkonflikt in der technischen Zivilisation*, Frankfurt/M./New York, 1989.

37. Michael WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, 1997 ; trad. fr. : *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998, p. 65.

lobbying [38]. Bref, le multiculturalisme, sous couvert de modernisation, met sens dessus dessous les trois sphères (ou niveaux) du pluralisme politique que Hannah Arendt a caractérisées en distinguant la sphère publique politique (l'État qui garantit l'égalité de droits et de chances), la sphère de la société (celle du conflit des intérêts) et la sphère privée dont relève la communauté [39].

L'identité : le mythe et ses paradoxes

L'exigence d'assimilation est tombée en disgrâce. L'idée que les immigrants, jusqu'à la deuxième voire la troisième génération, puissent être intégrés sans (s')être assimilés et qu'ils puissent conserver tout à la fois leurs coutumes et leurs liens avec leurs pays d'origine s'est non seulement imposée mais elle est même relayée par les politiques gouvernementales. Le mot d'ordre politiquement correct est aujourd'hui : intégration sans assimilation [40]. Il résulte d'une vision simpliste.

La vision simpliste de l'assimilation, mais également celle de l'intégration, postule que l'une comme l'autre impliquent l'abandon d'une « identité » traditionnelle. À cette conception manichéenne, il convient d'objecter, études sociologiques à l'appui, d'une part que l'adoption de valeurs universalistes, voire même l'adaptation à la culture majoritaire, n'entraîne nullement l'extinction de références et de comportements issus de la culture

---

38. Sur le rôle des associations dans la politique française en matière d'immigration, voir le bilan dressé par David BLATT dans son article « Immigrant Politics in a Republican Nation », in Alec G. HARGREAVES et Mark MCKINNEY (dir.), *op. cit.*, p. 40-55 ; sur la problématique politique du rôle dévolu aux associations par le multi-culturalisme, je développe quelques réflexions dans « Justice et/ou tolérance ? », in Tony ANDREANI et Michel VAKALOULIS (dir.), *Refaire la démocratie*, Paris, Syllepse, 2002.

39. Hannah ARENDT, *Vita activa oder : Vom täglichen Leben*, München, 1967, p. 27 et suiv.

40. Cf. Hans-Joachim HOFFMANN-NOWOTNY, « Weltimmigration und multikulturelle Gesellschaft », in Caroline Y. ROBERTSON-WENSAUER (dir.), *Multikulturalität – Interkulturalität ? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1993, p. 74.

d'origine [41], et, d'autre part, évidemment aussi que ces références et ces comportements peuvent même se durcir en s'enkyster comme le montrent les signaux de dysfonctionnements précédemment évoqués (l'« intégrisme de banlieue »). Globalement, les minorités créent ce que Homi Bhabba a appelé un « troisième espace » hybride, constitué de formes culturelles nouvelles et spécifiques mais aussi « de nouvelles structures d'autorité [et] de nouvelles initiatives politiques [42] ». Parmi les formes d'expression culturelle il en est une qu'on aurait tort de considérer comme anecdotique car elle en dit long sur l'impuissance et sur les effets pervers de toute tentative de gestion technocratique de l'identité culturelle : au début de 1996 l'introduction de nouveaux quotas destinés à privilégier la musique d'expression française sur les ondes est largement à l'origine de l'émergence du rap. Autre exemple de cette « hybridation » — hélas récupéré entre-temps par le langage dominant, selon la logique de l'évolution des langues — : l'appellation « beur », qui permettait d'échapper aux modèles « Français », « Arabe » ou « Français d'origine maghrébine [43] ».

Comme je l'ai écrit dans *Apologie de la citoyenneté*, l'intégration, c'est « la façon dont les gens s'intègrent » ; ce sont, conformément à la réalité mouvante de la société civile, les parcours imprévisibles vis-à-vis desquels les tendances lourdes (le modèle des trois générations mis à mal par les pannes de l'ascenseur social) ne pèsent que d'un poids difficile à évaluer scientifiquement en l'absence d'études sociologiques rendant suffisamment compte de la mobilité et de l'innovation sociales qu'entraînent et permettent des forces productives en transformation

---

41. Cf. Hartmut ESSER, « Ethnische Konflikte und Integration », in Caroline Y. ROBERTSON-WENSAUER (dir.), *ibid.*, p. 31-61, et Caroline Y. ROBERTSON-WENSAUER, *Ethnische Identität und politische Mobilisation. Das Beispiel Schottland*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1991.

42. Homi BHABBA, « The third space », entretien avec Jonathan RUTHERFORD, in Jonathan RUTHERFORD (dir.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 211 ; Homi BHABBA, *The Location of Culture*, London/New York, Routledge, 1994, p. 19-39.

43. Sur la récupération, voir le roman de Soraya NINI, *Ils disent que je suis une beurette*, Fixot, 1993. Le roman était à l'origine intitulé *L'entre-deux*, mais l'éditeur (Fixot) voulait pour sa part l'appeler *La Beurette*.

radicale et des structures sociales extrêmement labiles. Concrètement, j'entends par là qu'un échec dans le système éducatif peut être compensé par la découverte d'une niche dans le système de production (et bien sûr aussi par la construction d'activités économiques parallèles, voire illégales).

On ne saurait évidemment considérer comme une réussite de la démocratisation de l'enseignement secondaire et de l'accès à l'enseignement supérieur les « niches » que constituent les emplois-jeunes, notamment comme aides-éducateurs dans les quartiers. Car dans ce cas caricatural, qui trop souvent vient « couronner » une amorce de cursus universitaire frustrante, le candidat à la promotion sociale est renvoyé à son quartier, qui représente pour lui la « matrice protectrice [44] » et le seul véritable espace d'« adaptation ». Dans cet espace, tout est possible, mais — ayons le courage de le dire — dans le cadre d'une économie de ghetto. Cette économie de ghetto — ayons le courage de le dire aussi — est la façon dont l'ascenseur républicain se débarrasse sur la politique locale de l'incapacité de l'État social républicain à assurer l'égalité des chances de tous ses citoyens. Que les maires se débrouillent ensuite pour gérer au mieux la tranquillité de leurs quartiers sensibles en créant des « partenariats » avec les représentants de ces quartiers et les acteurs socio-éducatifs qui acceptent de jouer le jeu. Ayons encore le courage de dire que rien n'est clair quant aux interlocuteurs de ces partenariats et que les enseignants, parmi d'autres acteurs socio-éducatifs intervenant dans ce milieu, ont souvent du mal à se situer par rapport aux structures diffuses d'une réalité sociale de ghetto dont les clefs leur échappent. Ayons enfin le courage de dire que cette culture de ghetto créée et financée par la République est aussi le terreau des intégrismes de banlieue.

En tout état de cause, la problématique de l'identité ressortit aujourd'hui à un mythe et n'a de pertinence paradoxale que là où elle sert à thématiser un conflit au sein de la culture d'accueil. Ce phénomène de l'identité seconde, largement fictive, a été analysé en détail par les sociologues [45], qui voient dans la « division

44. Stéphane BEAUD, *op. cit.*, 2002.
45. Pour une vue d'ensemble cf. Hartmut ESSER, *op. cit.*, p. 31-61.

culturelle du travail [46] », dans la segmentation ethnique du marché du travail (« split labour market [47] ») et dans la ségrégation géographique autant de phénomènes dont la conjugaison conduit une communauté ethnique à se fermer sur elle-même et à créer une véritable colonie intérieure dotée de ses propres règles de contrôle social [48] et visant à régler ses problèmes d'intégration sur le mode interne [49]. Ce phénomène de « segmentation ethnique » du corps social se traduit par l'émergence de « communautés d'origine fictives [50] », c'est-à-dire de communautés qui *mobilisent* la référence à une origine plus ou moins fictive en réponse à une situation de privation soit économique, soit de reconnaissance sociale, soit les deux à la fois.

Il n'est pas besoin d'une lucidité sociologique et politique particulière pour comprendre qu'il s'agit là de la véritable *réalité* du « multiculturalisme » et que cette réalité, même si l'on est armé des meilleures intentions de tolérance, n'est tolérable ni politiquement, ni socialement, ni économiquement. Peut-on en effet, comme le demande à juste titre Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny, accepter l'incrustation dans l'espace public républicain d'une culture politique qui en contredit les principes ? Peut-on accepter dans l'espace européen — qui a déjà bien du mal à s'unifier — une législation double (voire multiple) selon qu'elle s'applique aux Européens d'origine ou aux communautés ethniques qui s'y sont constituées, c'est-à-dire concrètement des statuts différents de la femme par exemple ? Peut-on accepter plusieurs droits du travail selon qu'ils s'appliquent aux Européens ou aux communautés immigrées (concrètement : en ce qui concerne par exemple le travail des enfants [51]) ? Les adeptes du multiculturalisme doivent apporter une réponse claire à ces

---

46. Cf. Michael HECHTER, « Group Formation and the Cultural Division of Labor », in *American Journal of Sociology*, 1978, p. 293-318.

47. Edna BONACICH, « A Theory of Ethnic Antagonism : The Split Labor Market », in *American Sociological Review*, 1972, n° 37, p. 547-559.

48. Raymond BRETON parle de « institutional completeness » ; cf. « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants », in *American Journal of Sociology*, 1965, n° 70, p. 193-205.

49. Cf. Georg ELWERT, « Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration ? », in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Cahier n° 34, 1982, p. 717-731.

50. « Fiktive Abstammungsgemeinschaften » (Hartmut ESSER, *op. cit.*, p. 57).

51. Hans-Joachim HOFFMANN-NOWOTNY, *op. cit.*, p. 76.

questions, dans un contexte où l'expansion mondiale du capitalisme induit déjà des velléités d'« assouplissement » (de « libéralisation ») des législations sociales nationales. Tout comme ni les femmes ni les enfants n'ont sans doute rien à gagner lorsque l'Europe autorise le travail de nuit des femmes sous le prétexte de l'égalité des sexes et le travail des enfants sous le prétexte, pour le coup purement factuel, qu'il existe en Grande-Bretagne, les immigrés, eux non plus, n'ont certainement pas le moindre intérêt à adhérer à un multiculturalisme qui n'est que l'idéologie de la mondialisation libérale. La mondialisation libérale, lorsqu'elle reconnaît à sa façon le droit des opprimés, revoit ces droits systématiquement à la baisse. L'égalité est réduite à sa quintessence la plus formelle — celle de l'individu dépouillé de tous ses droits et replacé dans la situation de contractant originaire d'un nouveau contrat social qui ne reconnaît les différences que pour les traiter comme autant d'individualités à dépasser. Le libéralisme mondial n'encourage les différences que pour mieux les plier sous son joug.

Je répète donc en ce point le leitmotiv de mon interrogation : encore reste-t-il à (ré-)inscrire cet individu privé (*i.e.* privé de tout) dans la dynamique de la société civile et des rapports entre la société civile et l'État, car, contrairement à la vision statique du multiculturalisme, les cultures sont des ensembles toujours en mouvement et en transformation, elles ont une densité et, heureusement, elles existent encore.

Antinomies et apories de la discrimination positive

Pour pallier les situations de privation économique et de privation de reconnaissance sociale, la plupart des pays développés se sont dotés de politiques de discrimination positive dont on commence à peine à évaluer l'efficacité et les effets pervers. En France la théorie bourdieusienne de la reproduction sociale, alors même qu'elle inspirait aux Pays-Bas une politique visant à lutter contre les effets inégalitaires d'une école insensible aux différences, a nourri des résistances qui ont au moins eu pour vertu

de poser la bonne question : une action au sein de l'école suffit-elle à corriger les conditions externes [52] ? Du reste, aux États-Unis, le Rapport Coleman démontra, dès 1966, que les ressources des écoles avaient peu d'effets sur la réussite de leurs élèves, laquelle dépendait à peu près exclusivement de leur seule origine sociale [53]. Du coup, le Congrès se prononce tous les six ans sur la reconduction de la politique et les infléchissements qui s'imposent. En France — je reproduis l'état des lieux présenté par Denis Meuret —,

> on dispose de trois études sur les progressions en français et en maths, permettant de savoir si, à niveau initial, origine sociale et nationalité identiques, on réussit mieux en ZEP qu'ailleurs. Ces études montrent que l'appartenance à une ZEP au cours préparatoire a un effet égalisateur mais un effet négatif sur l'efficacité moyenne [Mingat, 1983] ; entre le CE2 et la sixième, un effet que, selon l'exigence que l'on a en matière de significativité statistique, on pourra juger nul ou négatif [Brizard, 1995] ; au collège, un léger effet négatif [Meuret, 1994], d'autant plus grand que l'on a un niveau faible au départ, que l'on est d'origine ouvrière ou d'origine étrangère [54].

Ces conclusions sont cependant corrigées par les effets des ZEP dans d'autres domaines que les savoirs proprement dits et notamment sur les attitudes vis-à-vis de l'école. On peut à tout le moins en inférer que la politique des ZEP « a réduit, mais sans le supprimer, le handicap qui s'exerce sur les élèves dans ces zones du fait de la concentration des problèmes [55] ». Mais l'exemple de la Belgique flamande, « où le système éducatif est particulièrement efficace et équitable en général » et où la politique de discrimination positive vise avant tout les élèves d'origine étrangère, montre par ailleurs qu'« on n'observe aucun effet de cette nouvelle politique sur les écarts de durée de scolarisation

52. Denis MEURET, « Les politiques de discrimination positive en France et à l'étranger », in Agnès VAN ZANTEN (dir.), *op. cit.*, p. 113 et suiv.

53. *Ibidem*, p. 115.

54. *Ibid*. Il s'agit des études d'Agnès BRIZARD : « Comparaison des performances des élèves scolarisés en ZEP et hors ZEP », in *Education et formation*, n° 41, 1995, p. 39-42 ; Alain MINGAT, « Evaluation analytique d'une action ZEP au cours préparatoire », in *Cahiers de l'IREDU*, n° 37, 1983 ; Denis MEURET, « L'efficacité de la politique des zones d'éducation prioritaires dans les collèges », in *Revue française de pédagogie*, n° 109, 1994.

55. *Ibid*.

entre étrangers et autochtones [56] ». Les résultats aux États-Unis sont en revanche plus encourageants en ce qui concerne l'homogénéisation des performances scolaires des minorités et des Blancs. Ils montrent aussi que les effets sont d'autant plus positifs que les programmes compensatoires s'appliquent plus tôt, dès la petite enfance. Bref, les politiques de discrimination positive, en dépit de leurs dysfonctionnements liés aux tâtonnements de leur mise en œuvre et à la fiabilité très relative de leurs évaluations, ne sont certainement pas à remettre en question. Il faut même espérer qu'elles conduisent à remettre en cause la doxa du collège unique. Elles font partie des champs d'intervention de tout État social digne de ce nom, mais elles ne disent *a priori* rien sur les options de cet État en matière de citoyenneté dans la mesure où elles peuvent être menées tout autant dans une perspective d'intégration que dans une perspective multiculturelle.

Le problème qu'elles posent ne se manifeste que lorsque le multiculturalisme acquiert « le statut d'un nouveau credo et d'une croisade [57] », lorsque l'argument de réalité selon lequel « le multiculturalisme comme fait ou comme problème caractéristique de nos sociétés imposerait le multiculturalisme comme valeur ou comme solution [58] », lorsqu'une politique « multiculturelle » devient une politique résolument différentialiste,

> une politique dont les orientations, les choix, les justifications reposent sur la prise en compte explicite, la reconnaissance officielle, la projection et la valorisation dans l'espace public de différences culturelles historiquement cristallisées, avec l'attribution à des groupes ou à des communautés de « droits culturels » spécifiques, voire le « traitement préférentiel » accordé collectivement à certains d'entre eux dans un souci de justice compensatrice ou réparatrice [59] ».

On quitte alors la sphère d'exercice légitime de l'État social, la sphère de ses obligations, et l'on entre dans une zone non balisée où c'est précisément sa légitimité en tant qu'État de Droit qui est

---

56. *Ibid.*, p. 116.
57. Evelyn J. HINZ, *op. cit.*, p. XIII.
58. Jean-Claude FORQUIN, « L'école et la question du multiculturalisme : approches françaises, américaines et britanniques », in Agnès VAN ZANTEN (dir.), *op. cit.*, p. 152.
59. *Ibidem.*

en question. L'État de Droit est sommé de conclure un nouveau contrat social sur la base du deuxième principe de Rawls.

Les effets négatifs sont évidents. La conception d'une société multiculturelle sur la seule base du second principe est utopique parce que les discriminations positives encouragent le durcissement des mécanismes communautaires identitaires. Elles conduisent à naturaliser les différences et l'altérité, à « enfermer chaque individu dans un carcan identitaire et monolithique » qui entraîne « le danger d'une réification ou d'une ethnicisation de la culture [60] ». Elles ont manifestement deux effets pervers qui se cumulent. D'une part, le multiculturalisme se focalise sur la culture des immigrants au lieu de prendre pour référence de base la constitution politique de la société d'accueil ; il sape ainsi inutilement le principe républicain, avant même d'avoir pu évaluer dans quelle mesure la société d'accueil, en vertu de sa constitution politique, est réellement accueillante et dans quelle mesure la confrontation avec elle induit dans les communautés immigrées des phénomènes de socialisation nouveaux. C'est de cette façon que la réflexion politique s'abandonne sur ce terrain à une réflexion pédagogique dont nous avons tenté ci-dessus d'évaluer les conséquences. D'autre part, cette approche fait systématiquement des immigrants des étrangers et réifie la condition sociale qui est la leur au moment de leur arrivée. On peut finalement se demander si le maintien énergique d'un credo d'égalité politique formelle ne serait pas préférable à cette ghettoïsation par bienfaisance. Car il est évident que fonder toute la problématique de l'articulation entre la société civile et l'État sur les « identités », comme le fait le multiculturalisme, a pour conséquence de faire valoir dans la sphère politique des exigences qui ressortissent *a priori* plutôt de la sphère privée, fût-elle « communautaire ». On ne joue pas ici l'individu contre l'État mais le communautarisme contre la citoyenneté, et l'on joue le jeu de l'ethnicisme, donc aussi, dans le pire des scénarios, le jeu de l'adversaire, qui n'attendait évidemment que cette légitimation de son discours. En clair : cette logique est congruente avec la stratégie du Front National.

À cet égard l'État social français n'échappe plus à la dérive parce qu'en déléguant aux instances locales et à la « société civile » les missions qui étaient les siennes, il se met dans

60. *Ibid*., p. 155.

l'incapacité de maintenir une vision unitaire de la citoyenneté et encourage indirectement les communautarismes. Et ce quand bien même (ou précisément parce que) l'État-providence limite ses interventions à un zonage. Cette pratique du zonage (les « zones franches », les « zones d'éducation prioritaire ») va dans le même sens que la « reconnaissance » de statuts sociaux (et politiques) spécifiques : handicapés, etc., qui se substituent à la structure socio-économique réelle de la société [61].

Contre l'argument selon lequel le retrait de l'État serait largement la cause de l'aggravation de la problématique communautaire, on peut certes objecter qu'aucune des multiples politiques essayées depuis 30 ans n'est parvenue à maîtriser ce qu'on appelle le « problème de l'immigration » et qu'elles ont toutes produit des effets pervers [62]. « On a tout essayé » — c'est ce que disent les médecins face aux cancers, et c'est évidemment le genre de discours à connotation médicale (contamination, etc.) qui alimente indirectement le discours tout aussi biologiquement inspiré de l'extrême droite contre la « France arabe ». La première chose à faire est de sortir de cette sémantique médicale ou technocratique. En revanche, la sémantique des valeurs de citoyenneté est un registre qui ne concerne, malgré l'échec des associations qui ont tenté de le promouvoir, aucune communauté en particulier mais toutes à la fois, même s'il faut admettre que chacune y accède selon une voie différente. C'est pourquoi le maintien à tout prix de la loi commune est la condition primordiale de tout multiculturalisme authentique. Et c'est pourquoi aussi les économies parallèles doivent être impitoyablement réprimées. C'est pourquoi également les compromis passés avec les « imams » des banlieues (qui n'ont d'autre légitimité que celle

---

61. Quand on voyage aujourd'hui dans le Magrebh, on est étonné que les phénomènes de violence et d'intégrisme diffusés à la télévision suscitent de l'incrédulité chez nos collègues nord-africains. De là à en inférer que ces phénomènes sont dus au retrait de l'Etat, il n'y a qu'un pas. Ce n'est certainement pas la seule cause mais elle pèse lourdement dans la délégitimation de la citoyenneté. Il faut en tout cas poser la question du durcissement des identités et d'essor des fondamentalismes ethniques et religieux *qui affectent spécifiquement notre pays d'immigration* alors qu'on était en droit d'attendre tout le contraire.

62. Je m'épargne la récapitulation ; on peut la trouver, entre autre, chez David BLATT, *op. cit.*, p. 40-55.

qu'on leur reconnaît à cette occasion) tendant à leur déléguer une espèce de pouvoir communautaire local qui serait le prix à payer pour la paix sociale, sont des bombes stratégiques à retardement et des délits constitutionnels évidents, de même nature (et, hélas, relevant de la même logique) que le « processus de Matignon » concernant la Corse puisqu'il s'agit dans un cas comme dans l'autre de conclure un compromis avec des lobbies communautaires dans le meilleur des cas, voire avec des mafias locales et des économies parallèles.

Toutes ces « stratégies » technocratiques à courte vue ont prouvé leur échec. Elles n'ont pas pris la mesure du problème, qu'il convient de poser en termes politiques fondamentaux, c'est-à-dire en des termes par lesquels une philosophie politique digne de ce nom repenserait radicalement les fondements du « contrat social » qui constitue une nation (au sens français). Sans pour autant leur payer un tribut que ne mérite qu'en partie leur inspiration foncièrement libérale, on peut recourir, pour ce faire, aux catégories que la discussion entre libéraux et néo-communautariens a introduites.

Schématiquement : le premier principe de Rawls assure un accord sur l'exigence de justice égalitaire. Seul, il est de toute évidence insuffisant, impuissant, puisqu'il est, selon sa propre définition, purement idéel, ne concernant que l'individu dépouillé de tous ses droits et replacé dans la situation de contractant originaire. Le second principe l'applique aux conditions réelles. C'est là où commencent les problèmes. Car c'est là aussi que prennent leur source les dérives compensatrices. Au vu de ces dérives, il faut adresser au libéralisme et au multiculturalisme la même critique : ils répondent aux deux exigences de la liberté et de l'égalité établie comme règle de droit, mais aucune *affirmative action*, aucune discrimination positive, ne se révèle à la hauteur du principe de la fraternité et de la solidarité parce qu'elle sape le principe de l'État social républicain en même temps qu'elle l'utilise au profit de revendications particularistes. La question est la suivante : comment produire de la dignité sociale (c'est-à-dire de la citoyenneté) « sans tomber dans les excès d'une expression

communautaire qui nous éloignerait d'un bien commun et renforcerait au fond les inégalités [63] » ?

Différend et reconnaissance

Cette question n'a pas sa place dans les conceptions libérales, en particulier dans le modèle à double détente de Rawls, et elle n'est envisagée par Walzer qu'au titre du combat des associations pour la reconnaissance de droits communautaires [64]. Or, elle implique une autre dimension que celle de la justice formelle (égalitaire) et celle de la répartition (équitable, donc différentielle), quelque chose comme un « troisième principe » qui dépasserait la disjonction typiquement libérale du politique et de l'économique. *Car il ne peut y avoir de « redistribution » de la reconnaissance.* Concrètement, seule la problématique de la reconnaissance sociale oppose une réelle alternative théorique au « zonage » dans la mesure où elle vise à reconstituer l'espace démocratique comme un espace de reconnaissance et non seulement, comme dans les approches anglo-saxonnes, comme un espace de redistribution.

C'est à cet égard que parmi les avancées théoriques [65] qui contribuent actuellement au dépassement des cadres dans lesquels la réception de Rawls et du communautarisme a enfermé pendant la dernière décennie la philosophie politique, le sillon que creuse Axel Honneth depuis *Kampf um Anerkennung* [66] revêt une importance considérable. Car s'il aborde la problématique de la reconnaissance sous l'angle normatif du *main stream* de la philosophie morale, qui a pris la place d'une philosophie politique considérée comme disqualifiée par sa compromission avec les philosophies pratiques de l'histoire, il n'en réaffirme pas moins avec force la dimension sociale et politique qui est du même coup passée à la trappe. Envisageant la question de la normativité sociale en termes de *Sittlichkeit*, c'est-à-dire dans les termes de la

---

63. Jean-Paul PAYET, « L'ethnicité et la citoyenneté dans l'espace scolaire », in Agnès VAN ZANTEN (dir.), *op. cit.*, p. 395.

64. Cf. Gérard RAULET, *op. cit.*, 2002.

65. Notamment, au sein de notre unité, les réflexions d'Emmanuel Renault sur le mépris social.

66. Axel HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1992.

moralité des mœurs [67] et donc de la validité et de l'efficience politiques de la moralité, les essais qu'il a réunis dans le volume *Das Andere der Gerechtigkeit* [68] témoignent tout d'abord de sa volonté (que je ne peux qu'approuver, ayant depuis la parution de la *Théorie de l'agir communicationnel* prêché dans le désert en ce sens [69]) de partir des interactions communicationnelles réelles et « de ne plus concevoir le paradigme communicationnel seulement au sens d'une conception de l'entente rationnelle mais au sens d'une conception des conditions de reconnaissance [70] ». Dès lors qu'on pose le problème ainsi, les « pathologies de la reconnaissance » déferlent sur la théorie de l'agir communicationnel. Ce que la réflexion de Honneth apporte inconstestablement en plus tient à ce qu'elle ne se contente pas de mettre le doigt sur les dysfonctionnements de l'agir communicationnel mais qu'elle s'efforce de les articuler sous la forme d'une nouvelle « théorie critique de la société » dont l'ambition déclarée est de relancer la tradition critique de l'Institut de Recherches Sociales de Francfort.

À plusieurs égards cette ambition est courageuse. D'une part, en effet, Honneth rompt en même temps avec la disjonction libérale du politique et de l'économique et avec Habermas en réhabilitant massivement le paradigme du travail comme axe majeur autour duquel s'organisent les vécus sociaux et la conscience politique [71].

---

67. Comme on disait puis non sans raison dans certaines traductions de Hegel.

68. Axel HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000.

69. Gérard RAULET, « Habermas et le discours philosophique de la postmodernité », in Gérard RAULET (dir.), *Le siège de la Raison ou une philosophie entre plusieurs chaises. Bilan de la philosophie allemande actuelle, Allemagnes d'aujourd'hui*, Paris, 1987, n° 99-100. *Traductions de cet article* : « Habermas e il discorso filosofico della postmodernitá », in *Intersezioni*, Bologna, 1988, 8ème année, n° 4 ; « Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne », in Gunzelin SCHMID-NOERR (dir.), *Metamorphosen der Aufklärung*, Tübingen, Diskord, 1988. « Habermas and the philosophical discourse of postmodernity », in *Thesis Eleven*, Melbourne, 1989, n° 23 ; cf. aussi Gérard RAULET, « Critique de la raison communicationnelle », in Rainer ROCHLITZ et Christian BOUCHINDHOMME (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Ed. du Cerf, 1996 (coll. Procope).

70. Axel HONNETH, *op. cit.*, 2000, p. 103.

71. Axel HONNETH, *op. cit.*, 2000, p. 104 et suiv.

D'autre part il n'hésite pas à renouer avec des problématiques que je qualifierai de marcusiennes [72] et qui passaient pour désuètes, notamment en réaffirmant que :

> derrière la façade d'intégration du capitalisme avancé peut fort bien se cacher un champ de conflits moraux et pratiques dans lesquels les anciens affrontements de classes se reproduisent sous des formes nouvelles, socialement contrôlées pour une part, individualisées à l'extrême pour une autre [73].

La quête de reconnaissance sociale (*soziale Wertschätzung*) permet d'expliquer des phénomènes réactifs et contre-productifs comme ce qu'il est convenu d'appeler ces temps-ci le « vote protestataire » et bien sûr aussi les replis sur des identités de bandes ou de ghettos [74]. Honneth y voit l'effet de la discrépance croissante entre les représentations du droit et de la justice de ceux qui sont partie prenante du système et de ceux qui sont rejetés à ses marges ou carrément en dehors [75]. Mais ce qui est décisif est surtout leur nature : à la différence des représentations élaborées de la justice (au nombre desquelles force est de compter la théorie rawlsienne de la justice), le « complexe d'exigences réactives de justice » prend la forme de « jugements négatifs qui ne sont pas généralisés dans un système positif de principes de justice [76] ». Bref, à la place d'une « théorie de la justice », la Théorie critique doit partir de la « conscience de l'injustice » — une conscience fortement marquée par des traumatismes relevant du monde vécu et du même coup trop liée à des situations individuelles ou particulières pour pouvoir être subsumée à une approche théorique reposant sur la prémisse d'une « conscience morale consistante » (celle qui est censée se dégager chez Rawls du choix de valeurs inviolables opéré dans la situation originelle fictive du « voile d'ignorance »).

---

72. Ce n'est peut-être pas un hasard si l'on trouve au passage chez Honneth une référence à Barrington MOORE, l'un des co-auteurs, avec Robert Paul WOLFF et Herbert MARCUSE, de *Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1969 ; cf. Axel HONNETH, *op. cit.*, 2000, p. 115.

73. *Ibidem*, p. 113.

74. *Ibid.*, p. 108.

75. *Ibid.*, p. 114.

76. *Ibid.*, p. 115.

> Les représentations de la justice au moyen desquelles des groupes sociaux évaluent et jugent un ordre social peuvent être décelées, dans le cas de couches sociales opprimées, plutôt dans des sentiments typiques d'injustice que dans des principes normatifs susceptibles de trouver une formulation positive [77].

La question sur laquelle débouche l'approche de Honneth est la suivante :

> De quelle nature doit être la culture morale qui donnerait aux victimes, aux méprisés et aux exclus la force individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace public démocratique au lieu de les abréagir dans les contre-cultures [78] ?

Cette façon de poser le problème, à partir de la présence négative de conceptions de la justice dans la conscience des méprisés et des exclus, radicalise tout à la fois Rawls et Habermas. Certes, ce qui distingue radicalement Habermas du pluralisme, tant de Rawls que de Walzer, est l'exigence d'une revitalisation du débat public, tant en extension qu'en qualité. Habermas voit dans le droit de participer également au débat démocratique le principe fondamental de la justice. Pour Habermas, ce droit prime même les droits libéraux fondamentaux qui constituent la base de la construction rawlsienne. Car le débat démocratique n'est pas seulement un droit ancré dans ces droits fondamentaux ; il les actualise et ce n'est que par lui qu'ils deviennent efficients. Ce faisant, la différence, évidemment essentielle, entre Rawls et Habermas réside en ceci que ce dernier récuse du même coup le moment d'abstraction au moyen duquel Rawls imagine une scène originaire mettant en présence des citoyens libres et égaux, qui, indépendamment de leurs conceptions divergentes du Bien, optent pour un concept commun du Juste. Quoiqu'il s'agisse d'une fiction théorique, Habermas refuse de l'abstraire du débat démocratique. Rawls part du principe que les idées du bien peuvent être vraies ou fausses et ne sauraient donc fournir une base solide à une théorie de la justice. Habermas s'estime d'accord avec cette prémisse car on ne peut, de fait, fonder une théorie de la justice universellement valable sur une « vision du monde », fût-elle « raisonnable » (*reasonable*). Mais il objecte à Rawls que la construction *a priori* des droits libéraux fondamentaux relègue le débat démocratique au

77. *Ibid.*, p. 118.
78. *Ibid.*, p. 108.

second plan et que du même coup les citoyens ne peuvent plus y voir « leur affaire », leur projet pratique, mais dans le meilleur des cas le cadre dans lequel ils auront à faire entendre leurs revendications.

Honneth, quant à lui, met en doute la possibilité même d'accession des expériences et des sentiments d'injustice au débat démocratique, et ce à la fois pour des raisons politiques structurelles et pour des raisons plus fondamentales qui tiennent à la nature même de la conscience de l'injustice. D'une part, donc, parce que l'ordre politico-médiatique est structuré de façon telle qu'il limite *a priori* et en amont les chances qu'a le sentiment d'injustice sociale d'accéder à la sphère publique politique et qu'il n'est nullement acquis que les groupements sociopolitiques ou politiques établis soient aptes à lui faire écho [79]. D'autre part parce que le sentiment d'injustice constitue une pathologie sociale qui s'exprime dans un registre infra-discursif ou sur un mode qui n'a pas sa place dans le registre communicationnel dominant.

Or, c'est là que commence, objectivement, l'injustice : dans le fait qu'il ne soit pas fait suite — avant même qu'il soit question de leur faire droit — aux expressions du sentiment d'injustice, et donc non pas au niveau du second mais bien à celui du premier principe de Rawls et/ou au niveau du postulat habermasien de la participation au débat. Car :

> si une norme morale ne peut être considérée comme valable qu'à la condition que toutes les personnes potentiellement concernées y ont adhéré, il faut qu'on puisse en tout état de cause partir du principe que chacune d'entre elles a eu dans la même mesure la chance de pouvoir, sans contrainte, prendre position. […] Or, dans cette mesure la possibilité de rapporter la validité de normes morales à un processus de formation discursive d'une volonté doit être liée à l'idée transcendante d'une discussion libre de toute domination [80].

Et c'est là aussi que Honneth doit, dans l'essai qui donne son titre à son ouvrage : *Das Andere der Gerechtigkeit*, prendre en compte la pertinence de la dénonciation par Lyotard de la domination « dans notre société de certains genres de discours, parmi lesquels au premier chef celui du droit positif et de la rationalité économique », dont l'effet est que « des jeux de langage

---

79. *Ibid*., p. 119.
80. *Ibid*., p. 141.

d'un autre genre sont durablement privés d'articulation sociale [81] ». Dans ces conditions, comme Honneth le résume fort bien, la philosophie politique, à l'instar de Lyotard, se trouve confrontée à un dilemme : ou bien développer une éthique du témoignage, confiant à d'autres médias que le débat politique la mission de conserver le souvenir des victimes, ou bien ouvrir le débat public à des jeux de langage qui en sont quasi structurellement exclus [82].

Je ne m'associe pas à la restriction selon laquelle on ne peut juger si l'on a affaire à un véritable différend que si « toutes les parties prenantes d'un conflit pratique ont pu effectivement articuler leurs intérêts et leurs vues » [83]. Cette restriction me paraît tomber elle-même sous le coup de la critique que Honneth adresse au même endroit à la « responsability to act », c'est-à-dire au fait d'assumer aussi la responsabilité de ses actes érigé en critère de recevabilité des expressions discursives. Car le propre du différend est précisément de se jouer dans des genres hétérogènes et — selon Honneth lui-même — dans des genres qui sont hétérogènes, c'est-à-dire par nature incapables d'accéder, à la sphère du débat public qui permettrait de les reconnaître comme des positions défendables. Ce n'est certes pas un point de détail. Mais, quoi qu'il en soit, la problématique de la reconnaissance implique, comme je l'ai fait valoir dans *Apologie de la citoyenneté* contre la conception habermasienne de la raison communicationnelle et la philosophie du droit qui en découle, la prise en compte du différend comme dimension constitutive de l'interaction sociale. Dans son article déjà cité, « Métissage culturel, différend et disparition », Alain Brossat estime lui aussi qu'

> « une réflexion sur [les] questions du métissage culturel ne pourra être féconde qu'à la condition de se déployer dans l'espace jalonné par ces deux énoncés : « tout est miscible » d'une part et « il y a du différend » de l'autre. […] « Il y a du différend », donc, c'est-à-dire des situations où des discours, des codes culturels se confrontent et s'affrontent et où, non seulement ils ne se branchent pas les uns sur les autres, mais où on aboutit à une impasse de la compréhension et de la communication telle que toutes les conditions sont remplies pour qu'éclate la violence [84].

81. *Ibid*., p. 139.
82. *Ibid*.
83. *Ibid*., p. 142.
84. Alain BROSSAT, *op. cit.*, p. 32.

La prise en compte du différend permet de replacer le problème des différences sur le terrain économique. L'enjeu de cette resituation sur le terrain politique ne consiste certes pas à nier l'économique mais à faire pièce à la collusion qui se dessine entre le discours économique libéral et une conception biologico-ethniciste de la société — une conception qui a pour conséquence de naturaliser l'inégalité économique et donc de légitimer une domination présentée comme fatale, à laquelle on pourrait appliquer la notion foucaldienne de bio-pouvoir.

Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)